UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

LA DÉFINITION

DE LA

JUSTIFICATION PAR LA FOI

SELON CALVIN

EXPOSÉE

DANS SA NATURE, SES SOURCES ET SES CONSÉQUENCES.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le août 1864, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

HIPPOLYTE BALAVOINE.

STRASBOURG

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 8

1864

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0020

A MA MÈRE.

H. BALAVOINE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
COLANI,
N. . . . .
} Professeurs de la Faculté.

M. COLANI, Président de la soutenance.

MM. COLANI,
REUSS,
BRUCH,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

LA DÉFINITION

DE LA

JUSTIFICATION PAR LA FOI

SELON CALVIN

EXPOSÉE

DANS SA NATURE, SES SOURCES ET SES CONSÉQUENCES.

Le travail que nous présentons aujourd'hui à la Faculté de théologie a subi d'étranges destinées. Qu'on nous permette de les esquisser ici rapidement, ce nous semble le meilleur moyen de faire comprendre le but et la nature des pages qui vont suivre.

Nous nous proposions d'abord une étude critique de la doctrine de Calvin sur la justification par la foi ; elle devait être complète, consister en un exposé préalable de la doctrine dont il s'agissait de faire l'étude ; en une comparaison minutieuse des opinions de Calvin là-dessus avec l'enseignement de l'apôtre Paul, le seul des auteurs du Nouveau Testament qui parle de ce dogme ; enfin en une étude proprement morale et dogmatique de cette même doctrine, c'est-à-dire de sa place, son importance, sa raison d'être dans le système de Calvin, et des conséquences morales qu'elle peut avoir.

Il a bientôt fallu changer ce plan ; il s'est transformé en celui d'un exposé critique où il ne s'agissait plus que de grouper systématiquement la doctrine en un corps serré et compact et de prodiguer la louange ou le blâme à sa solidité, à sa clarté etc. etc. Tout en cher-

chant le plan général de cet exposé nous avons bientôt découvert à l'aide de 3, 11, 2 (*Ita justificationem dicimus*) dans la pensée de Calvin à propos de la justification par la foi deux choses très-distinctes : une préoccupation de déterminer le *fait* en soi-même et pour soi-même, et un désir fort naturel et justifié par l'exemple de Paul, de donner de ce fait une explication, une *théorie*. A peine avions-nous aperçu cette distinction que nous nous mîmes à faire cette double étude et à rechercher exactement et la nature du fait pour Calvin et les nœuds principaux de la théorie. Nous commençâmes alors à nous apercevoir de nouveau que, pour trancher le mot, nous étions incapable d'arriver à exposer clairement, complétement cette théorie et surtout de l'apprécier sérieusement après l'avoir comprise. Il a fallu encore nous restreindre et nous contenter d'exposer et d'étudier seulement la définition que Calvin donne du fait.

Nous voilà réduit à quelque chose de bien maigre et de bien chétif. On verra cependant que même ainsi restreint, et peut-être justement par cela seul qu'il est restreint, le sujet ne manque pas d'intérêt. Malheureusement, c'est tout au plus si nous osons espérer faire voir quelle richesse et quel parti nous aurions pu tirer d'une pareille étude.

Un mot sur le document que nous avons consulté. On sait que Calvin parle de la justification par la foi au liv. 3 de l'*Institutio religionis christianæ* (cap. 11-18). Comme à notre connaissance c'est le seul[1] endroit de

[1] Le petit traité sur la justification par la foi dont quelques catalogues font mention, n'est, d'après Henri, *Vie de Calvin*, qu'un extrait de l'*Institution*.

ses écrits où il ait traité spécialement ce sujet et comme il y déclare vouloir en faire une discussion complète[1] (3, 11, 16) et profonde (3, 11, 1), nous n'avons pas cru devoir aller chercher ailleurs l'explication ou l'éclaircissement de sa pensée.

Du reste cet éclaircissement n'était pas absolument nécessaire. Quels que soient le désordre et même l'obscurité relative que les exigences et les difficultés de la polémique ont répandus sur notre document, avec un peu d'attention et de persévérance on arrive encore assez facilement à reconnaître, pour ainsi dire à travers la poussière du combat, les positions que défend Calvin au point de vue de la question spéciale qui nous occupe.

I.

Nature de cette définition.

Il s'agit ici de savoir très-exactement ce que Calvin fait de la justification par la foi. Nous pourrions, pour éclaircir cette question, citer le passage auquel nous avons déjà fait allusion dans l'introduction (3, 11, 2) *Justificationem simpliciter interpretamur acceptionem qua nos Deus in gratiam receptos pro justis habet.* Il vaut mieux rappeler d'abord la définition plus simple par laquelle il entre en matière et pose de quoi il s'agit. Il résulte de ce passage (3, 11, 1) que la justification que nous recevons quand, par la foi, nous possédons et appréhendons Christ tel qu'il nous a été présenté par la bonté de Dieu, consiste en ce que *ejus innocentia reconciliati Deo pro judice jam propitium habeamus in*

[1] *Notation abrégée pour Inst.*, lib. 3, cap. 11, sect. 16.

cœlis Patrem. Laissons le détail et courons au fait : la justification par la foi c'est la RECONCILIATIO DEO, le rétablissement par la foi et pour la foi de ce rapport qui a été rompu par la malheureuse chute d'Adam, la destruction du *dissidium,* de sorte que *pro judice jam habeamus in cœlis Patrem;* voilà la définition que Calvin donne du fait.

Est-ce bien là sa pensée, toute sa pensée? Ne s'agirait-il pas en cet endroit d'un rapprochement fortuit où, par manière de dire seulement, il transporterait l'essence de la justification dans son effet immédiat et la définirait dans sa conséquence logique? Nous serions assez disposé à admettre ce point de vue s'il était soutenable, mais il ne l'est pas. D'abord Calvin nomme explicitement *definitio* le passage que nous venons de citer (3, 11, 21) et n'indique nulle part ailleurs d'autre définition de la justification. Chez un auteur en général aussi précis que Calvin, ce fait nous semble déjà capital. Ensuite cette assimilation de la justification et de la réconciliation revient très-souvent sous sa plume. Nous en citerons quelques exemples. Ainsi (3, 14, 17) *Justitia fidei reconciliatione constat;* (3, 11, 21).... *est cum Deo reconciliatio;* (3, 11, 22) *quare non posthac dubites quomodo nos Deus justificet, quum audis reconciliare nos sibi non imputando delicta;* c'est-à-dire la justification n'est autre chose qu'une réconciliation. Les passages que nous venons de citer ne peuvent, comme on le voit, absolument pas laisser supposer que, dans la pensée de Calvin, la réconciliation soit la suite médiate ou immédiate de la justification. Bien plus, si l'on voulait quelque peu les presser et les appuyer de déclarations analogues, il ne serait pas très-

difficile de montrer que Calvin pensait quelquefois, au contraire, à une justification suite de la réconciliation; ainsi (3, 14, 17) *Justitia fidei reconciliatione constat*[1], comme il dira ailleurs (3, 11, 21): *peccatorum remissione constat.* Mais nous ne pourrions pas aller jusque-là et croire que, pour lui, la réconciliation est aussi une des bases de la justification. Ne dit-il pas quand il veut parler de ces bases et dans le passage même où il résume sa doctrine (3, 11, 2): *Eamque (justificationem) in peccatorum remissione ac justitiæ Christi imputatione positam esse dicimus?* Pourquoi n'ajouterait-il pas *et reconciliatione?* et pourquoi dans un passage que nous avons déjà cité en partie dirait-il: (3, 11, 21) *Nunc illud quam verum sit excutiamus quod in definitione dictum est, justitiam fidei esse reconciliationem cum Deo, quæ sola peccatorum remissione constet.* Voilà qui indique déjà bien clairement que pour lui la notion de justification se transforme, se fond en réconciliation, et personne ne sera plus étonné de l'entendre dire (3, 11, 21): *Quem Dominus in conjunctionem recipit (sibi reconciliat), eum*

[1] Ce passage pourrait faire croire à une justification, suite de la réconciliation, ou, si l'on préfère, effet de la réconciliation, 1° parce que c'est de la justice de foi et non de la justification que Calvin dit ici *reconciliatione constat*, et 2° parce qu'il dit (3, 11, 21), comme nous le faisons remarquer, exactement la même chose de la *remissio peccatorum.* Donc à prendre cette phrase dans son acception littérale, il faudrait ainsi la paraphraser: la réconciliation, étant ce en quoi consiste la justice de foi, se trouve être, tout aussi bien que la *remissio peccatorum* et l'*imputatio justitiæ Christi* une des bases de la justification (accordée à la justice de foi), une des colonnes sur lesquelles elle s'élève, une des sources qui la produisent; elle précède la justification. Mais, comme nous le montrons plus loin, on ne pourrait l'entendre ainsi sans mettre Calvin en contradiction avec lui-même.

dicitur justificare si bien que *justificare* n'est plus qu'un mot qui couvre tout simplement une *reconciliatio Deo;* d'ailleurs il déclare immédiatement que ce mot lui paraît parfaitement approprié à la chose : *quia* (3, 11, 21) *nec recipere in gratiam, nec sibi adjungere potest quin ex peccatore justum faciat*[1]. Oui, pour Calvin le mot est très-convenable, mais, enfin, ce n'est qu'un mot.

Nous pourrions encore nous appuyer de beaucoup de textes décisifs tels que 3, 3, 1 ; 3, 11, 4 ; 3, 11, 8 ; 3, 11, 11 etc. Tous établissent surabondamment que Calvin détermine la justification en ce sens qu'elle est, non un *Judicium Dei*, mais purement et simplement RECONCILIATIO DEO. Essayons de déterminer maintenant ce qu'est cette réconciliation même.

D'abord, cette réconciliation est quelque chose de plus que la réconciliation intérieure[2] ; il nous sera très-facile de le montrer en attirant de nouveau l'attention sur le passage (3, 11, 21) que nous venons de citer en

[1] Les derniers mots de cette phrase doivent être considérés comme un *lapsus calami;* à les interpréter rigoureusement on ferait dire à Calvin *que justificare = facere justum*, et le voilà tournant à l'osiandrisme, ce à quoi il n'a jamais pensé. Nous les remplacerions volontiers par *pro justis habeat.*

[2] Par réconciliation intérieure, nous entendons une réconciliation qui consiste en un changement de sentiments. Si la justification était une réconciliation intérieure, elle serait un changement des sentiments de Dieu pour nous. Nous ne disons pas réconciliation, mais réconciliation intérieure, à cause de l'emploi que Calvin fait du mot *réconciliation* dans un tout autre sens, celui d'une *conjunctio*, *receptio in conjunctionem*, ce qui se dirait plus clairement union ; nous nommerons cela une *réconciliation extérieure.* C'est le désir d'être fidèle même aux expressions de notre auteur, qui nous a fait adopter cette bizarre terminologie.

dernier lieu. L'assimilation que Calvin y fait entre les expressions *justificare*, *reconciliare sibi*, *recipere in gratiam, sibi adjungere*, *recipere in conjunctionem*, ne prouve pas seulement, comme nous venons de le voir, que la justification est une réconciliation, mais encore qu'elle est plus, qu'elle est autre chose qu'une réconciliation intérieure. Elle se montre ici comme un *recipere in conjunctionem*, un *adjungere sibi*, comme un *acte de Dieu* (non un pur changement de sentiment en lui), par lequel il renoue les rapports, le lien brisés depuis la chute; comme une réalité spirituelle essentiellement distincte de la réconciliation intérieure. Cela nous met d'ailleurs sur la voie d'un fait qu'on ne remarque pas au premier abord, Calvin dit toujours (et nous n'en invoquons d'autre preuve que les passages cités) *reconciliati Deo, reconciliatio Deo;* Dieu nous réconcilie avec soi etc., s'il avait voulu entendre la réconciliation à laquelle il ramène la justification dans le sens d'une réconciliation intérieure n'aurait-il pas dû dire: Dieu se réconcilie avec nous, Dieu est réconcilié avec nous; la justification c'est la réconciliation de Dieu avec l'homme? Nous pouvons donc considérer la réconciliation dont il s'agit ici comme une réconciliation extérieure, comme une *conjunctio cum Deo*, une *receptio in conjunctionem*, un *adjungere sibi.*

Il nous reste cependant encore une question à résoudre avant que nous puissions dire que nous sommes parfaitement au clair sur ce que Calvin entend par la justification; cette question, la voici: jusqu'à quel point fait-il entrer dans cette notion avec la réconciliation extérieure la réconciliation intérieure? Ne les y met-il pas toutes deux? En d'autres termes, si l'essence

de la justification est d'être RECONCILIATIO HOMINIS DEO, n'est-elle pas aussi par le fait même, ou en tout cas ne peut-elle pas être : RECONCILIATIO DEI HOMINI.

Nous n'hésitons pas à répondre que la justification pourrait bien être telle, que la réconciliation intérieure pourrait bien y être comprise, mais qu'à notre avis Calvin ne l'y comprend pas. Naturellement, on va objecter les passages (comme ceux qui se trouvent 3, 11, 2 ou 3, 11, 21) où Calvin déclare que l'homme ne peut être accepté de Dieu qu'autant qu'il est considéré comme juste par lui; il faudrait, pour s'appuyer de semblables passages, savoir ce que signifie cette expression (3, 11, 2) : *Acceptus est ob suam justitiam.* On invoquera les passages où Calvin parle de la colère de Dieu; mais qu'on veuille bien se rappeler aussi qu'il fait, avant tout, de cette colère un produit de l'imagination humaine et n'accorde pas que celle-ci ait raison dans ces craintes sans faire, d'autre part, beaucoup de restrictions. Qu'on veuille bien aussi considérer les passages si nombreux où il fait de la *mera benevolentia* la cause efficiente de la la réconciliation (justification), ceux où il parle de l'élection gratuite etc., et nous croyons que, par cette étude, il sera facile à chacun d'acquérir la conviction que Calvin n'enseigne pas carrément un Dieu ennemi de l'homme avant la justification; qu'au contraire tout son système serait contredit par une telle doctrine, et que, s'il fait encore à la conscience humaine la concession de parler selon ce qu'elle sent, ce n'est pas qu'il mette la réconciliation intérieure de Dieu avec l'homme dans la justification même, mais parce qu'il croit que cette réconciliation intérieure, quoique réelle en Dieu avant la justification,

ne prend une réalité objective et ne peut amener des résultats définitifs que par la réconciliation réelle ou la *receptio in conjunctionem*, qui est son fruit. C'est pourquoi nous dirions volontiers que la réconciliation intérieure est comprise dans la justification en tant que celle-ci la parfait, l'objective; mais que, à proprement parler, il n'y a dans la justification par la foi, selon Calvin, aucun changement de sentiment en Dieu pour l'homme justifié qui était son élu dès avant la fondation du monde.

D'ailleurs (et nous aurions pu nous en tenir à cette seule observation), peut-on nous citer un seul passage où Calvin, parlant de la justification, emploie cette expression : la réconciliation de Dieu avec l'homme? Donc, la réconciliation intérieure n'est pas comprise dans la justification par la foi. Si on demande pourquoi cette réconciliation, que nous sommes au moins forcé de supposer déjà existante, ne porte pas aussi plus tôt son fruit en *receptio in conjunctionem*, nous répondons que cela vient tout simplement de ce que le lien manquait jusque-là pour rattacher l'homme pécheur au Dieu saint.

En résumé, voici la pensée de Calvin : La justification que nous recevons par la foi *consiste essentiellement en ce que Dieu, nous recevant en sa grâce, nous réconcilie extérieurement avec lui.*

Si nous avons tellement insisté sur la définition que Calvin donne du fait de la justification par la foi, c'est d'abord, on le comprend facilement, parce que cette détermination est l'objet spécial dont l'étude nous occupe; parce que c'est là le point fondamental de la doctrine de la justification; que se tromper là c'est se

réduire à n'y plus rien comprendre etc. Ainsi l'importance de la chose serait déjà suffisante à motiver l'attention que nous y avons mise, si cette attention n'avait été d'ailleurs rendue nécessaire par l'opposition où nous nous trouvons ici avec tous ceux qui directement ou indirectement se sont, à ce propos, occupés des opinions de Calvin. En disant tous, nous entendons du moins tous ceux que nous avons lus ou consultés : Möhler[1], Schneckenburger[2], Schweizer[3], Kling[4], Hagenbach[5]. Les réformateurs, dit-on, et c'est une assertion tenue pour un axiome, ont rétabli et maintenu le caractère juridique de la justification par la foi ; ils en ont fait une *res forensis*. On vient de le voir, pour Calvin du moins, ce n'est pas rigoureusement exact. Chez lui, il est vrai, la justification n'est pas une sanctification, mais elle n'est pas davantage une déclaration de justice, et, après une étude attentive, il n'est pas plus possible de lui attribuer la seconde que la première de ces opinions.

Il faut d'abord remarquer que la distinction qu'on peut établir entre la justification qu'enseigne Calvin et celle qui se résout à une absolution, acquittement du

[1] *Symbolik*, p. 96. *Neue Untersuchungen*, § 33.

[2] *Vergleichende Darstellung*, II, 14, 23, 45 etc. Dans cet ouvrage, où l'auteur expose en les comparant les doctrines luthériennes et réformées, Calvin n'est pas étudié plus particulièrement que les autres dogmatistes réformés Mais comme il n'est pas mis à part non plus, nous avons considéré comme se rapportant tout aussi bien à lui qu'aux autres, les assertions générales que Schneckenburger émet sur la doctrine réformée.

[3] *Die reformirte Glaubenslehre*. Cet ouvrage ne se rapporte pas non plus spécialement à Calvin.

[4] Dans Herzog, *Real-Encyclopædie Art. Rechtfertigung*.

[5] Hagenbach, *Dogmengeschichte*.

pécheur devant Dieu, déclaration de justice, acte juridique, c'est-à-dire en *res forensis*, n'est pas aussi parfaitement accentuée que l'abîme qui, dès la définition du mot, le sépare de la doctrine catholique. Naturellement la polémique attirait toujours l'attention de Calvin sur cette dernière, et l'ample réfutation qu'il en fait lui a donné mille occasions de préciser toujours plus les différences. Il n'en est pas tout à fait ainsi sur l'autre frontière de ses opinions, mais qu'on ne conclue pas trop vite à l'identité, car nous allons rencontrer là aussi des divergences assez caractéristiques.

Le point de départ de Calvin est absolument le même que celui de ceux qui enseignent la justification juridique. *Justificare* est un *verbum forense* (3, 11, 11) et, selon lui, pour peu qu'on soit *sedato cerebro*, la question philologique n'est pas à débattre. Mais cette parfaite harmonie ne dure pas longtemps, dès le premier pas nous pouvons observer une légère déviation. Elle se trahit de deux manières: d'abord il définit toujours *justificari* par *absolvi*, *censeri justum*, *pro justis haberi* (3, 11, 2, 3), jamais par *declarare justum;* ensuite, ce qui nous paraît encore plus grave, il y rattache volontiers l'idée d'*acceptio*, de *receptio*, par exemple (3, 11, 2): *Justificari coram Deo dicitur, qui judicio Dei et censetur justus et acceptus est ob suam justitiam.* Qu'il y ait là une double déviation du point de vue strictement juridique sur le mot lui-même cela nous paraît plus qu'évident; du moment qu'on a dit *justificare* est un *verbum forense*, il ne peut plus avoir deux sens, il signifie déclarer juste, ni plus ni moins, et voilà justement ce que Calvin ne dit jamais. Il est vrai qu'à la rigueur avec des termes comme *censeri iustum*, *absolvi*,

il ne se contredit pas et reste jusqu'à un certain point fidèle au point de départ qu'il a choisi. Cependant, bientôt ces expressions même disparaissent; elles sont remplacées par le mot favori de Calvin *pro justis habere* que nous trouvons déjà dans le passage fondamental si souvent cité (3, 11, 2). Or cette expression-là signifie littéralement aussi bien traiter comme juste que tenir pour juste. On voit que Calvin est déjà bien loin du simple *verbum forense.*

Cette tendance à violenter le mot n'aurait, du reste, pas d'importance, et cette première distinction que nous voyons s'établir entre le point de vue de Calvin et celui de la *res forensis* n'aurait pas mérité d'être mentionnée si elle n'était comme la préparation à une divergence fondamentale. En effet, ce n'est qu'au passage du mot à la chose que le fossé se creuse décidément. Dans l'autre système, de justifier = déclarer juste, on passe à justification = déclaration de justice, et de là sans hésitation à justification par la foi devant Dieu = déclaration de justice prononcée par Dieu sur le pécheur qui croit. Calvin, lui, de son *censeri justum*, passe naturellement à son *acceptionem qua nos Deus in gratiam receptos pro justis habet* et de là sans hésitation non plus à sa définition : Notre justification par la foi est RECONCILIATIO DEO (3, 11, 1; 3, 11, 21; 3, 6, 2, *conjunctio cum Deo*), le mot était encore à la rigueur un *verbum forense*, la chose n'est plus du tout une *res forensis.*

On voit comment la distinction s'établit peu à peu et comment et en quoi le point de vue définitif auquel s'arrête Calvin appartient tout à fait à un autre domaine que le domaine juridique. Comment se fait-il qu'on ne

l'ait pas remarqué? Peut-être tout simplement parce que Calvin emploie assez souvent d'ailleurs pour développer sa doctrine tout l'attirail des expressions et des comparaisons juridiques: il parle de Dieu comme du Souverain-Juge au tribunal duquel la chose se décide, de l'homme comme d'un coupable qui est acquitté etc. Un tel langage explique, sans la justifier, l'erreur de ceux qui s'y sont laissé tromper: il faut toujours regarder plutôt à ce que veut dire un écrivain qu'à ce qu'il dit.

Ainsi, puisque Calvin parle de la justification comme si elle était réellement une déclaration de justice, mais que d'autre part et avec beaucoup d'insistance il la définit une réconciliation avec Dieu, c'était l'occasion ou jamais de ne pas se laisser guider par les apparences, d'étudier sérieusement tous les développements qu'il donne à sa pensée, d'en suivre tous les mouvements, toutes les déviations, toutes les positions, si l'on ne voulait se résoudre à ne tenir aucun compte de toute une série de passages et à accuser son auteur de contradiction. C'est ce que nous avons essayé de faire, bien grossièrement sans doute, mais selon nos forces, et c'est ce que nous appelons chercher ce que les gens veulent dire sous ce qu'il disent.

Mais nous avons parlé de contradiction; c'est justement, nous le sentons bien, la question qui se présente et le reproche qu'on pourrait être tenté d'adresser à Calvin. Si, après avoir fait de justifier un *verbum forense*, il définit ensuite la justification une grâce consistant en ce que Dieu nous réconcilie avec soi, nous unit à sa divine personne, nous reçoit *in conjunctionem*, n'y aurait-il pas là une sérieuse critique à lui faire?

A-t-il le droit de passer aussi brusquement d'un mot dont le sens est déterminé à une chose aussi différente? N'y a-t-il pas là une sorte d'inconséquence que nous devons relever? Quant au droit, il ne nous semble pas qu'on puisse le lui refuser; *a priori* il est toujours permis de distinguer entre un mot et la chose qu'il désigne, à la seule condition que le mot puisse encore répondre à ce qu'on veut lui faire représenter. Ici c'est parfaitement le cas. Dire que la justification est un *declarare justum*, c'est s'attacher à la parole divine; dire que c'est un *censere justum*, c'est s'arrêter au sentiment divin; dire que c'est un *reconciliare sibi*, c'est faire plutôt ressortir l'acte divin qui correspond naturellement à cette parole et à ce sentiment. Évidemment dès qu'on les a discernées, on peut choisir entre ces trois alternatives. Il est vrai (on a pu déjà le remarquer et cela ressortira mieux encore de la suite de ce travail) qu'il est assez différent de placer dans l'un ou dans l'autre de ces domaines de la vie divine l'acte de la justification; mais si Calvin a choisi la troisième alternative, il en avait le droit sans pour cela renier la définition qu'il avait donnée du mot *justifier*. Nous devons même ajouter ici, pour dire tout notre sentiment, que le choix qu'il a cru devoir faire (quelles qu'en soient les raisons) nous paraît cent fois préférable au point de vue essentiellement juridique (*res forensis*). Car enfin il faut, quand on parle de justification, se rappeler toujours par qui cette grâce est donnée à celui qui croit. Une justification comme l'entend Calvin ne répond-elle pas mieux à la notion du Dieu vivant, qui est avant tout esprit et vie, c'est-à-dire esprit actif? Que parle-t-on de sentences émanées de ce juge-là? Les sentences

qu'il prononce se confondent avec leur exécution Ne faut-il pas, en un mot, quand il s'agit de justification par la foi, laisser là, pour tenir compte de la nature de celui qui la donne, le simple acte déclaratoire dont on parle si souvent, et venir au moins à quelque chose de semblable à l'idée de Calvin ou répéter avec lui que c'est une grâce en laquelle *Dieu nous réconcilie extérieurement avec lui.*

Quoi qu'il en soit voilà l'opinion de Calvin, d'où vient-elle?

II.

D'où vient cette définition?

Ici comme ailleurs Calvin est, ou paraît, ou se croit tout au moins, dominé par l'Écriture sainte. Nous aurions pu facilement décider cette question du rapport à l'Écriture en prenant quelque ouvrage capital sur la doctrine de Paul. Nous y aurions trouvé la définition que Paul donne de la justification par la foi et, la transportant ici sans étude plus approfondie, nous aurions tranché d'un coup et décidé sans crainte sur le biblicisme de Calvin. Nous n'avons pu nous résoudre à cette façon légère d'étudier et de juger un auteur aussi sérieux, et comme il nous a paru que pour nous bien rendre compte du rapport qu'il y a entre la notion paulinienne de la justification et celle de Calvin, il faudrait non-seulement faire l'exégèse de chacun des passages dont s'appuie Calvin, mais connaître aussi tout le système de Paul, nous laissons de côté cette question et, à l'affirmation de Calvin que sa doctrine vient directement de la Bible, nous ne répondrons ni oui ni non.

Il faut cependant faire à ce sujet l'observation sui-

vante. *A priori*, il paraît assez douteux que Calvin ait reproduit la pensée de son guide et qu'il soit ici tout à fait paulinien. Ce qui nous amène à cette vue c'est le rapport qui, chez Calvin, s'établit entre le mot justifier et la chose qu'il représente. Il est vrai, et nous en avons déjà suffisamment parlé, que rien ne s'oppose logiquement ni positivement dans la question philologique à l'interprétation définitive à laquelle s'arrête Calvin. On se demande cependant si, libre de choisir son mot, il eût été prendre justifier pour dire réconcilier et s'il ne s'en fût pas tenu tout simplement à l'expression ordinaire. N'y a-t-il pas dans sa manière quelque chose de forcé, d'inattendu? Il est vrai qu'elle nous paraît supérieure au point de vue essentiellement juridique, ce qui implique la conséquence, qu'à notre sens, elle doit être plus près d'être bibliqne, mais s'ensuit-il qu'elle le soit? Paul qui a employé ces deux expressions être justifié et être réconcilié à Dieu, ne voyait-il là qu'une même chose, mais alors pourquoi deux mots?

Ce sont là seulement des doutes qui, bien qu'insuffisants pour fournir une solution éclairée et parfaitement équitable de la question, nous ont amené à croire que, peut-être, cette déviation progressive que nous avons observée précédemment dans la pensée de Calvin et la solution à laquelle il s'arrêtait définitivement étaient le fruit de quelque influence cachée dont lui-même ne s'était peut-être pas très-bien rendu compte et à laquelle il avait cédé sans le savoir.

Où chercher cette influence? Dans les autres doctrines de Calvin et particulièrement dans celles qui touchent de plus près à la justification, *la prédestination*, la *sanctification* progressive unie à la justification et coïn-

cidant avec elle ; enfin dans la *gratuité de la justification.*

Calvin, on le sait, enseigne la justification gratuite, une justification partant de la *mera Benevolentia Dei*, sa seule cause efficiente, se préparant par la *mera Benevolentia*, s'effectuant et se réalisant en la *mera Benevolentia* (voir pour cela 3, 11, 16, où il résume sa doctrine en ce sens). C'est là sa grande thèse, ce que nous recevons par la foi c'est une *reconciliatio* GRATUITA. On va voir que l'épithète *gratuita* pourrait bien être jusqu'à un certain point la source du substantif *reconciliatio.* Il suffira pour cela de nous transporter aux chap. 12 et 13 du liv. III, où Calvin rappelle les *fondements de la question.* Tous, suivant lui, concourent à faire de la gratuité de la justification une chose, une doctrine nécessaire. Si la justification n'est pas gratuite, la foi est anéantie, car cette foi repose sur l'humilité et la paix; la gloire de Dieu en qui se trouve toute justice est renversée, enfin, et c'est là pour nous l'important, la justice de Dieu est méprisée (3, 12, 1): *Dei justitia certe ultra modum flocci penditur, si talis tamque perfecta non agnoscitur, ut nihil ei acceptum sit, nisi perfectum et absolutum quale in homine reperire nec licuit nec unquam licebit....* et plus loin, Dieu est dépeint comme un juge qui *nocentem non facit innocentem.* Ces paroles s'appliquent directement, comme nous l'avons dit, à la nécessité de la justification gratuite ; mais n'auraient-elles pas pour écho nécessaire la tendance dont nous nous occupons spécialement?

Oui, la justification est gratuite, mais peut-elle être alors une déclaration de justice prononcée sur le pécheur par un Dieu qui *nocentem non facit innocentem?*

Il est vrai que l'homme se présentera vêtu de la justice de Christ au tribunal de ce Dieu redoutable et que sa justification pourra être comparée à la bénédiction de Jacob caché sous les habits d'Ésaü (3, 11, 23), mais n'y aurait-il pas un certain avantage, pour sauvegarder dans cette affaire la justice parfaite et la sainteté de Dieu, à faire de la justification une *reconciliatio Deo?* Alors à proprement parler Dieu ne nous déclarerait pas justes, il ne nous tiendrait pas pour tels, ce qui répugne si profondément à sa nature, ou si l'on préfère il ne nous déclarerait justes et ne nous tiendrait pour tels qu'en tant qu'il nous *réconcilie avec lui*, c'est-à-dire indirectement. Et cette réconciliation extérieure se faisant aussi indirectement, c'est-à-dire par le moyen de Christ, ne serait-elle pas plus facilement conçue comme gratuite que l'une des deux autres alternatives[1] ? C'est pourquoi nous nous demandons si, pour un théologien aussi jaloux que Calvin de respecter, sans l'exagérer, la sainteté de Dieu, il n'y aurait pas dans la doctrine de la justification gratuite ou plutôt de la parfaite gratuité de la justification comme une influence cachée, dont l'effet serait de transformer peu à peu en réconciliation extérieure avec Dieu, cette justification même et de l'amener à la définition que nous avons vue.

D'autre part on ne peut nier que cette même sympathie cachée ne puisse et ne doive exister entre cette définition et la doctrine de Calvin sur la sanctification.

Cette sanctification opérée par Dieu dans le cœur

[1] Les deux « autres alternatives » dont nous voulons parler ici sont celles auxquelles nous faisons allusion au commencement de ce paragraphe et dont l'une est la justification *declarare justum*, l'autre la justification *censere justum*.

des fidèles est, selon Calvin, progressive, elle procède comme par degrés et se fait lentement; aussi jusqu'à la fin de sa vie l'élu ou le justifié reste-t-il pour beaucoup dans l'état de péché, et la rémission qu'il obtient en la justice de Christ est *assidua* (3, 14, 10). Il nous semble de nouveau qu'avec une telle doctrine on ne peut guère enseigner que la justification consiste en ce que Dieu déclare juste le pécheur. En effet, indépendamment des scrupules qu'on peut avoir à mettre un mensonge dans la bouche de Dieu, les paroles de Dieu étant comme on l'a dit, des paroles créatrices, à cette déclaration de justice devrait correspondre en l'homme qui en est l'objet, une création spontanée de justice réelle et parfaite, ou, pour dire la même chose en d'autres termes, il ne se pourrait pas que l'état de cet homme ne fût celui de la justice puisqu'il aurait été déclaré juste par Dieu.

Mais Calvin n'enseigne pas seulement que cette sanctification est progressive, il parle par exemple (3, 3, 1) de la *justitia realis*, quoiqu'imparfaite, qui se trouve en l'homme justifié simultanément à la justification et même, si nous en croyons 3, 3, 19, par le fait de cette justification même : *Annon videmus Dominum ideo gratis suos justificare, quo eos simul spiritus sui sanctificatione in veram justitiam instauret.* Nous pourrions citer encore (3, 16, 1) : *Quos justificat, sanctificat* (3, 17, 9). *Fidei justificationem, principium, causam, argumentum, substantiam operis justitiæ.* De telles déclarations et surtout la dernière nous indiquent chez Calvin une doctrine qu'on pourrait formuler à peu près ainsi: la régénération du chrétien est le but de la justification par la foi qui en est à la fois le principe, la

cause, la substance. Qu'on rapproche maintenant de cela ce qu'il dit (3, 11, 8) que Dieu est la seule *fons justitiæ* et que nous ne pouvons être réellement justes *aliter quam ejus participatione*, et l'on comprendra pourquoi Calvin partant du *verbum forense* ne s'arrête pas à une justification déclaration de justice. En quoi une telle justification pourait-elle être la *substantium* de la régénération? Nous en disons tout autant d'un pur *censeri justum*, *pro justis haberi*. Mais la question change tout à fait dès que la justification est une *conjunctio cum Deo*, alors on comprend comme Dieu *solus fons justitiæ*, se trouvant uni à l'homme dans la justification, le justifie pour le sanctifier.

Nous ne pouvons méconnaître encore ici une influence possible de quelques-uns des points de la doctrine de la sanctification sur celle de la justification dans sa définition fondamentale.

Mais il y a chez Calvin une doctrine qui a pu exercer une influence bien plus décisive dans le même sens, nous voulons parler, on le devine, de la prédestination. Avec cette doctrine là, la justification qu'enseigne Calvin est la seule possible. Quand on veut que, de toute éternité, Dieu ait déjà choisi ceux qu'il voulait sauver, la grâce de la justification réduite à un *judicium* prononcé ou à un changement de sentiment produit dans l'intimité du Dieu trinitaire perdrait et son importance et, ce qui est plus grave encore, sa raison d'être. On a dit, il est vrai, que le *judicium* pourrait parfaitemeut bien subsister et qu'il suffisait de le placer avec Cocceius au moment de l'élection. Schneckenburger rapporte qu'en effet ce théologien distingue dans l'élection deux actes l'*actus despoticus* et l'*actus judica-*

torius. Si ce renseignement est exact, et nous n'avons pas de raison pour supposer le contraire, il s'ensuivrait que Cocceius a fait une distinction là où elle n'était pas raisonnablement possible. Il ne peut y avoir dans l'élection que l'acte arbitraire par lequel Dieu choisit ses élus; par cela seul qu'il les choisit, il ne sera jamais pour eux un juge mais un père. Une justification = réconciliation intérieure de Dieu avec l'homme n'est pas plus possible, et tout comme la précédente elle ne pourrait être logiquement placée ni avant ni après l'élection : elle n'aurait pas de raison d'être. Mais il en est tout autrement s'il s'agit dans la justification d'une *receptio in conjunctionem*, elle redevient alors à la fois logique et importante. Elle est alors excellemment la grâce par laquelle Dieu réalise en son élu le salut qu'il avait conçu dès avant la création du monde et préparé depuis cette création. C'est vers elle, en quelque sorte, qu'avaient tendu dans le passé toutes les révélations, les manifestations, les actions, le travail de Dieu pour sauver son élu, parce que c'est d'elle surtout que va dépendre tout l'avenir de celui-ci. Alors on comprend parfaitement que Calvin la nomme « *præcipuum cardinem* » et la déclare (3, 11, 1), sans faire mention de l'élection, le *fundamentum salutis.* Celle-ci est le *fundamentum* idéal, celle-là le *fundamentum* réel.

Nous pourrions encore continuer cette analyse et peut-être, avec un peu plus de connaissances et d'habitude, indiquer non plus seulement les influences immédiates qui nous semblent avoir conduit sourdement Calvin à déterminer le fait de la justification comme nous l'avons vu, mais remonter aux principes mêmes de la dogmatique calviniste tout entière et montrer

comment leur joug de fer n'a pas permis à Calvin de faire autrement qu'il n'a fait.

Tout cela serait trop ambitieux, et nous risquerions trop de tomber dans l'arbitraire ou le faux. Pour rester dans le vrai et surtout dans le vrai certain, nous dirons seulement : 1° que la DÉFINITION DE LA JUSTIFICATION, bien qu'établie par Calvin comme biblique, ne nous paraît pas avoir été inspirée par Paul et par Paul seul, elle a quelque chose d'un peu surprenant, de violenté, elle ne fait pas très-bien comprendre pourquoi le mot de *justification* aurait été choisi; 2° que d'autre part des influences exercées sur la doctrine de la justification par les dogmes de l'élection, de la gratuité de la justification et de la sanctification expliqueraient assez naturellement sa présence et feraient comprendre, dans sa raison cachée, la dérivation que nous observons à ce sujet dans la pensée de Calvin; 3° que ces influences ont dû s'exercer en vertu de la loi sympathique qui unit tous les points d'un système bien ordonné et que surtout celles de l'élection et du caractère gratuit de la justification ont pu être décisives.

Nous pouvons donc, sans être accusé de précipitation, conclure que, vraisemblablement, ces doctrines et les principes qui les ont dictées sont la source ou les sources de la manière particulière dont Calvin entend le fait de la justification par la foi, et que, en tout cas, supposé que, jusque dans sa forme définitive, la pensée de Calvin ait réellement subi l'influence de celle de Paul, elles ont du moins concouru à la genèse de la conception dont nous faisons maintenant l'étude.

Avec cette conclusion, qui cependant n'est peut-être

pas assez dogmatiquement accentuée, nous croyons rester dans les limites de ce que nous avons pu et voulu réellement établir. Passons maintenant à notre troisième partie et, après avoir exposé la définition de la JUSTIFICATIO-RECONCILIATIO DEO dans sa nature et dans ses sources, essayons d'en esquisser les principales conséquences.

III.

Conséquences de cette définition.

Elles sont toutes comprises dans la théorie de la justification par la foi, quoiqu'elles n'en constituent pas l'ensemble. En un sens, il est vrai, l'explication d'une chose dépend tout entière de la chose même; cependant, tout en la théorie d'un fait n'est pas, à proprement parler, une conséquence de la définition de ce fait. Il y a là d'autres influences, d'autres données, d'autres facteurs. Ainsi, dans le cas spécial dont nous parlons, de ce que la justification est une *reconciliatio Deo*, il ne s'ensuit pas directement qu'elle doive être gratuite. Pour que la théorie donne au fait ce caractère, il faut invoquer d'autres principes, comme ceux de la nature de Dieu, de l'état de l'homme etc., si bien qu'on peut aller jusqu'à dire, au contraire, que ce caractère, sans lequel le fait serait incompréhensible, a exercé son influence sur la manière dont on a saisi la nature même de ce fait[1].

Où sont donc dans la théorie de la justification les conséquences de ce qu'elle est une réconciliation exté-

[1] Cette pensée a été développée dans la seconde partie.

rieure de l'homme à Dieu, une *receptio in conjunctionem.* Ces conséquences se concentrent toutes[1] sur le rôle particulier que, selon Calvin, la foi joue dans la justification.

Déterminons d'abord exactement ce rôle.

Calvin, après avoir établi que la seule cause efficiente de notre justification est la *mera Benevolentia Dei*, la seule cause matérielle, la *Perfectio Christi*, et que par là nous sommes justifiés *sola fide*, assigne à ce *sola fides* un rôle purement instrumental (3, 11, 7). *Fides est instrumentum.*

Ce rôle instrumental, par lequel la foi médiatise la justification, qui n'est basée que sur la *peccatorum remission ac justitiæ Christi imputatio*, consiste en ce qu'elle reçoit Christ et nous unit à lui (3, 1, 1 ; 3, 14, 16). *Quamdiu extra nos est Christus et ab eo sumus separati, quidquid in salutem humani generis passus est ac fecit, nobis est inutile;* c'est par la foi que nous obtenons cette *conjunctio Christo* (3, 1, 1) et (3, 1, 3). *Facit sola hæc conjunctio, ne inutiliter, quoad nos, cum Salvatoris nomine venerit;* ce que la foi produit ainsi c'est l'*Unio mystica*[2] (3, 11, 10), et parce qu'elle le produit elle est justifiante *non aliter nos per ipsam conciliari Deo, nisi qua nos Christo copulat*, et ailleurs *quatenus nos in Christi corpus inserit.*

[1] Nous ne voulons pas dire qu'elles ne soient aussi pour une part dans le rôle de Dieu, de Christ, dans une couleur spéciale donnée à l'imputation, mais nous croyons devoir tout concentrer sur le rôle de la foi.

[2] Calvin n'emploie qu'une seule fois cette expression dans l'*Institution;* néanmoins, comme on désigne en général, quoiqu'à tort, sous ce nom-là l'union dont parle Calvin, nous avons cru devoir nous conformer à l'usage.

Nous allons tâcher de montrer maintenant en quoi consiste cette union, comment sa nécessité est la conséquence de la définition de la justification, et combien la connaissance de ce rapport et de la nature de cette union jette de lumière sur cette définition même.

La vraie cause de l'union n'est pas, à proprement parler, dans la foi. Calvin le dit bien, il est vrai, mais il dit aussi (3, 2, 25) : *Tenemus nos cum Christo uniri arcana ejus Spiritus virtute...* (3, 1, 1), *quo nos sibi efficaciter devincit Christus*, et (3, 11, 5) il fait remarquer qu'il ne faut jamais oublier que le *Spiritus* est le *vinculum* de notre union avec Christ. Ainsi c'est Christ qui produit cette union, c'est en son esprit et par son esprit que cette union s'établit ; quel est donc le rôle de la foi ? La foi, dit Calvin, peut être avantageusement comparée (3, 11, 7), soit à un *vas* où nous recevons Christ, soit à une *olla* qui nous l'apporte et qui nous enrichit comme une *olla pecuniis referta hominem completat.* Nous n'avons malheureusement pas ici mission de montrer comment, au fond, ces deux comparaisons et bien d'autres passages attribuent à la foi un double rôle dans la justification. Nous remarquerons seulement que ce qui lui appartient en propre ce n'est pas d'effectuer l'union, mais de nous en donner le sentiment. Son rôle est donc purement passif; elle n'est mentionnée ici que comme principale œuvre de l'esprit en nous (3, 1, 5). L'union qu'elle produit est réellement l'œuvre de Christ qui, nous illuminant de son esprit *in fidem*, nous unit à lui.

Si cette union est nécessaire pour que l'homme arrive à la justification, cela provient, disons-nous, de la nature même de cette justification. Calvin ne le dit

nulle part, parce que, tirant ou croyant tirer chacune de ses doctrines de l'Écriture sainte, il ne s'inquiète ordinairement pas de les faire concorder ou plutôt de montrer comment et en quoi elles s'accordent et se déduisent l'une de l'autre. Mais son silence là-dessus n'a pas la moindre importance, parce que la relation de cause à effet dont nous parlons est évidente. Il enseigne que notre justification est un pur effet de la bonté de Dieu ; mais pourquoi ne se réalise-t-elle qu'au moment où naît la foi ? Il enseigne qu'elle consiste en une imputation gratuite du sacrifice et de la justice de Christ ; mais encore une fois, pourquoi ne se réalise-t-elle qu'au moment où naît la foi ? C'est parce que par la foi nous sommes unis à Christ, et que par là nous sommes unis à Dieu qui, de son côté, est uni à Christ. Comprend-on maintenant comment la justification s'opère et comment de sa nature même vient le rôle attribué à la foi ? Supposons un instant que cette grâce ne fût qu'un acte déclaratoire, on ne pourrait plus du tout comprendre pourquoi Calvin tient tant à son union mystique.

Aussi sont-ils fort embarrassés ceux qui arrivent à ce point là de la doctrine avec l'idée que dans la pensée de Calvin il s'agit d'un *judicium*. Ainsi Schneckenburger, dans sa *Vergleichende Darstellung*, est obligé d'en conclure que Calvin tient à ce que le *judicium* soit *secundum veritatem*, puisque celui-là seul est justifié qui est uni à Christ, tandis que Calvin dit partout que la justification est de toutes façons gratuite. Il en conclut que la régénération précède la justification, tandis que Calvin déclare que la justification est basée sur une *remissio assidua*, *gratuita*, *sola* et sur une *imputatio*

assidua, gratuita, sola, et sur cela seul. Il doit supposer que la foi suit l'union mystique et précède la justification, tandis que tout cela dans Calvin se confond en un seul instant. Nous, nous disons que l'union mystique (œuvre de la foi), médiation par laquelle la justification arrive jusqu'à nous, indique tout simplement que cette justification est une *conjunctio cum Deo secundum veritatem*, quoique nous soyons pécheurs, perdus, et en nous-mêmes corrompus et damnables « depuis le coupet de la tête jusqu'à la plante des pieds.» A quoi l'on s'expose pour avoir fait une seule faute ! On en vient à attribuer à Calvin le besoin de faire de la justification un *judicium secundum veritatem*[1], pour que cet acte de Dieu ne soit pas taxé d'arbitraire ; mais le Dieu de Calvin n'est-il pas l'arbitraire même ?

Ce rôle de la foi n'est pas la seule conséquence de la définition du fait. C'est aussi cette détermination qui fait que Calvin préfère à l'expression consacrée d'*imputatio justitiæ Christi* celle de *intercessio justitiæ Christi* ou quelque chose d'analogue (3, 14, 9 ; 3, 11, 16 ; 3, 11, 23). En effet, cette désignation nous paraît beaucoup plus précise du moment que notre justification devant Dieu est une *conjunctio* avec lui, que nous devons au mérite de Christ médiateur. Cette justice parfaite de Christ ne se trouve nous servir à quelque chose que parce que, procurant à Christ lui-même

[1] Comme nous ne faisons ni une réfutation de Schneckenburger ni un exposé de la doctrine de l'union mystique, nous ne citons pas naturellement toutes les raisons que cet auteur fait valoir pour soutenir ses opinions et particulièrement cette thèse capitale que le croyant n'est justifié dans le système réformé que parce qu'il est déjà converti Nous croyons cependant que cette thèse ne se trouve nulle part dans la pensée ou les écrits de Calvin.

l'union avec Dieu, elle nous la procure indirectement à nous par Christ. S'il y a encore imputation proprement dite, c'est surtout pour apaiser la conscience de l'homme que Dieu la fait. En tout cas, quelque rôle que puisse encore jouer cette imputation, l'*intercession* est ici la chose nouvelle et nous y voyons une conséquence de la nature particulière donnée dans ce système à la justification.

Peut-être pourrions-nous, avec plus de perspicacité, trouver encore dans la théorie quelques conséquences de la définition fondamentale; mais plutôt que de les chercher sans aucun profit bien intéressant, nous préférons revenir à l'union mystique, et, partant de cette union, qui représente, au fond, la réalité de notre justification même, chercher à pénétrer plus avant dans la nature de celle-ci.

On aura pu remarquer que, dans notre première partie, nous nous sommes contenté de distinguer la réconciliation, que nous obtenons sous le titre de *justification*, d'une simple réconciliation intérieure. Maintenant nous pouvons aller plus loin, et parce que nous avons vu que l'union mystique est la condition de la réalisation de cette justification et parce que nous avons reconnu qu'elle n'apparaît dans la doctrine que par suite de la détermination première, nous pouvons, en déterminant la nature intime de l'union mystique, déterminer aussi par contre-coup celle de notre *conjunctio cum Deo*. Cette *conjunctio* réelle est-elle essentielle, mystique, intellectuelle, opérative etc.? Nous allons essayer de résoudre encore ce problème.

Calvin parle avec beaucoup de détails de l'union mystique et particulièrement (3, 2, 24; 3, 11, 10) il

la désigne sous le titre d'*Habitatio Christi*, *conjunctio capitis et membrorum... ut Christus noster factus, donorum quibus præditus est, nos faciat consortes;* c'est une *societas qua Christus non extra nos est, sed in nobis habitat... et mirabili quadam communione in unum corpus nobis coalescit;* en un mot, c'est une union telle (3, 1, 3) *ut nos sub se contineat vicissimque illum possideamus.* Voilà ce que c'est que l'union mystique de Calvin. Qu'on se rappelle que Christ en est seul l'auteur, que l'esprit en est seul le lien, et on pourra voir que son premier caractère est de n'être pas mystique du tout. Il n'y a rien là ni de mystérieux ni de sentimental. C'est du côté de Christ une RELATION OPÉRATIVE *ut nos sub se contineat*, et du côté de l'homme une RELATION INTELLECTUELLE *vicissimque illum possideamus* (par la foi qui est une pure *cognitio*, 3, 2, 7). Cette union n'est pas plus substantielle que mystique, puisque Christ n'est en nous que par son esprit et que Calvin aime surtout à la nommer *conjunctio capitis et membrorum.* Mais pour n'être ni essentielle ni mystique, elle n'en est pas moins réelle. A ce point de vue même, il semble qu'on pourrait la placer justement entre les deux extrêmes, avec lesquels il ne faut pas la confondre. Elle a plus de réalité objective que l'union mystique, mais moins que l'union essentielle.

Voilà l'union par laquelle se réalise notre justification; nous en savons assez sur sa nature pour le but que nous poursuivons maintenant. Elle jette sur la justification même une très-grande lumière. Par sa connaissance nous pouvons déterminer enfin jusque dans ses derniers replis la nature de cette grâce et la défi-

mir: *Une réconciliation extérieure (union) avec Dieu, médiatisée par Christ et la foi, et consistant de la part de Dieu en une habitation opérative de son esprit en nous et de notre part en une connaissance certaine de cette union.*

Il faut conclure. Nous attribuons à Calvin une doctrine que bien des théologiens cent fois plus habiles que nous, et à coup sûr, mille fois plus savants, n'avaient jamais, à notre connaissance du moins, su voir dans ses écrits. Nous serions, à juste titre, effrayé de ce résultat et fort disposé à croire que nous nous sommes grossièrement trompé si nous ne nous expliquions jusqu'à un certain point pourquoi nous nous trouvons en divergence avec nos érudits devanciers. Cela provient du point de vue et des conditions auxquelles a été faite notre étude. Nous avons exclusivement étudié Calvin et nous l'avons fait pour savoir ce qu'il dit sans penser à comparer le résultat à quoi que ce soit. Il n'en était pas ainsi des écrivains que nous n'avons cités que pour les réfuter ou mentionner notre désaccord. Möhler lit Calvin à un point de vue préconçu, avec le vif désir d'y trouver des non-sens, des contradictions et non de pénétrer au fond de sa doctrine. On ne doit s'étonner que d'une seule chose, c'est qu'il ne s'y soit pas plus grossièrement trompé. Schweizer n'expose la doctrine de Calvin que mêlée à celle qui a été plus tard reçue dans les symboles de l'église réformée; Schneckenburger non-seulement se met encore au point de vue de la symbolique, mais à celui de la symbolique comparée.

Voilà peut-être ce qui explique pourquoi Calvin n'a pas été compris par ces auteurs d'ailleurs si distingués. Un théologien de sa taille rentre difficilement sans violence dans le cadre étroit des symboles, et sa pensée, libre, quoique inspirée par l'Écriture sainte, n'est ni réformée, ni luthérienne, ni catholique, ni protestante, c'est la pensée de Calvin. Aussi, pour l'expérience, la petite expérience que nous en avons faite, il nous a paru que celui-là seul pourrait le comprendre qui ne voudrait voir dans ses ouvrages ni ce que lui attribuent ses amis, ni ce que lui attribuent ses ennemis, mais chercher sérieusement ce qu'il a dit.

En ce sens, et à cause de ce cachet particulier que nous avons cru remarquer (les ignorants s'étonnent de tout) dans le petit coin de sa dogmatique dont nous avons tenté un exposé critique, nous serions assez disposé à dire avec Scaliger, mais dans un autre sens que lui : *Solus inter theologos Calvinus.*

Vu par le Président de la soutenance.
Strasbourg, le 25 juillet 1864.
T. COLANI.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 27 juillet 1864.
Le Recteur, DELCASSO.